

A devoção da Europa – elogio da vulnerabilidade

JOÃO MANUEL DUQUE

Faculdade de Teologia – UCP (Braga)

A história da Europa, sobretudo a dos últimos cinco séculos, é sem dúvida a história de uma relação complexa, mesmo difícil, com a *espiritualidade*, sobretudo quando entendida em sentido bíblico e cristão. Podemos afirmar, de certo modo, que o ponto fulcral dessa complexidade se encontra bem expresso no conceito de *devoção* e, sobretudo, na realidade que nesse conceito está envolvida. Nesse sentido, parece-me que, de facto, um dos maiores desafios culturais – e também religiosos – para o futuro próximo da Europa se encontra na redescoberta pragmática de uma forma de espiritualidade em que a atitude de devoção se encontre no centro. Essa redescoberta não pode significar, certamente, mera recuperação de um estatuto espiritual pré-moderno, mas antes uma espécie de invenção pós-moderna de um modo de ser que integre e, ao mesmo tempo, supere os desafios lançados pela modernidade.

No sentido de tornar claras estas afirmações iniciais, irei proceder em três momentos: em primeiro lugar, irei apresentar o estatuto problemático da devoção, nos meandros da modernidade e na sua superação; em

segundo lugar, tocarei em algumas ambiguidades de certas espiritualidades contemporâneas, que permitem discernir o que possam ser elementos básicos de uma espiritualidade bíblico-cristã; por último, lanço algumas propostas concretas de reinvenção contemporânea de uma espiritualidade cristã, que poderão abrir futuro a uma Europa ainda não completamente liberta de certos enredos niilistas, que a pena de Dostoievsky tão notavelmente trouxe à luz. Mesmo enquadradas num preciso contexto histórico-cultural, a considerações que se seguem podem perfeitamente ser lidas como considerações sobre a própria condição humana – o assunto que, em realidade, ocupa o cerne dos primeiros capítulos do livro do Génesis.

1. Da produção à devoção

O termo «devoção», que na sua versão latina (*devotio*) passou a ter ressonâncias essencialmente religiosas, sobretudo místicas e populares, assumiu no século XX um importante significado filosófico e mesmo cultural, no contexto da língua alemã. E terá sido Martin Heidegger quem mais intensamente explorou as ressonâncias desse conceito e o seu significado para a cultura europeia.

Como é sabido, a palavra alemã para *devotio* é *Andacht*. Imediatamente faz ressoar a forma verbal *denken* (pensar) e, portanto, coloca a respetiva atitude no interior da atitude pensante, não tanto no sentido limitado de construção teórica, mas no vasto sentido de modo próprio de se relacionar com o real, compreendendo-o num contexto interpretativo determinado. Assim, a devoção corresponderá a um modo próprio de pensar e de ser, na relação a tudo o que nos rodeia e ao sentido de tudo isso.

Heidegger foi encontrar a articulação deste modo de pensar e ser no conceito de *Andacht*, tal como trabalhado pela poesia de Hölderlin¹. A partir daí, o pensamento da *Andacht* é considerado como aquele que assenta na *atenção* (*Aufmerksamkeit*, palavra também central na filosofia de Heidegger)² a tudo o que é e, sobretudo, ao ser de tudo o que é. Essa

¹ Pense-se no título de um dos seus famosos hinos: precisamente *Andenken*.

² Cf. B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

atenção origina uma espécie de piedade ou devoção do pensamento e do ser (a famosa *Frömmigkeit des Denkens*, na formulação heideggeriana)³.

Ora, esta descrição de um modo de ser e pensar é apresentada, por Heidegger, precisamente como alternativa ao modo de ser e pensar a que terá conduzido a história da metafísica ocidental, cujo desfecho mais notório e problemático – porque niilista – é, precisamente, aquilo a que chamamos «modernidade». É nesta relação explícita de mundos diferentes – ou seja, de modos ou estilos diferentes de habitar o mundo – que se torna mais claro o lugar da devoção na transformação do espírito europeu.

Mas o termo *Andacht* faz ressoar ainda um outro conceito, muito próximo ao de pensamento: o termo *Andenken* que, sendo uma forma ainda do pensar, é uma das palavras alemãs para traduzir o termo *memoria*. Ou seja, se a devoção está marcada, centralmente, pela atitude de atenção ou escuta ao que nos é dado, isso significa, entre outros aspetos e fundamentalmente, uma atenção ao que nos é dado na história humana, porque constitui um património de sentido constituinte da nossa memória, como fonte de identidade.

Neste tópico, parece-me ser mais explícita do que a de Heidegger a posição de um teólogo alemão, por sinal pouco sintonizado com Heidegger: falo de Johann Baptist Metz. E se o filósofo se inspirava, sobretudo, na fonte grega do pensamento, para repensar o lugar da devoção e recuperar um modo grego de habitar o mundo, o teólogo inspira-se claramente na fonte hebraica da Europa, para propor a revitalização da categoria da memória – ou da razão anamnética⁴ – como articulação da devoção, enquanto modo de ser e estar, sobretudo em relação aos outros humanos e aos problemas que os assaltam.

Ora, como também em relação à memória a modernidade foi altamente problemática, podemos concluir que, quer por um caminho quer por outro, a relação crítica em relação ao caminho europeu dos últimos séculos se decide no modo como recorreremos à devoção para ir além desse caminho e, eventualmente, abrir caminhos humanamente mais promissores – evidentemente, sem ignorar os caminhos percorridos.

³ Cf. R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? M. Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

⁴ Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnisin pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 2006.

De facto e mesmo que incorramos em inevitáveis reducionismos, dois dos tópicos fundamentais da modernidade poderiam sintetizar-se do seguinte modo: 1. A realidade passa a ser compreendida como produto (*factum*) do sujeito humano, seja por realização tecnológica seja por sujeição da mesma ao domínio das categorias do sujeito, mormente através da ciência. Se quisermos, o conceito de produção – também como transformação – torna-se, assim, em conceito-chave do modo europeu de estar no mundo. Como resultado, a atitude europeia torna-se uma atitude de conquista, que desemboca em controlo do real – também dos outros humanos. No plano do contexto global, o eurocentrismo é apenas um epifenómeno desta atitude fundamental, cujos efeitos se fizeram claramente sentir, talvez mais fortemente até no interior da Europa do que na sua relação com o resto do mundo. 2. Como consequência desta mística produtivista, a relação do sujeito ao passado, como fonte do presente e do futuro através da memória que acolhe a realidade e o seu sentido como dádiva, tornou-se uma relação difícil, até vir a ser muitas vezes anulada, ou por exclusivo fascínio com o futuro a construir (como no caso das inúmeras utopias políticas, culturais e mesmo científicas), ou por mera concentração no presente a usufruir (como aconteceu, sobretudo, depois das desilusões com as referidas utopias). A eficácia do presente substituiu a memória, que deixou de ser elemento-chave na construção da identidade.

Num e noutro sentido, o modo europeu e moderno de ser e de pensar tornou-se, em grande medida, um modo que abandonou a atenção e a memória. Daí resultou uma concentração na presença imediata de tudo, anulando a dimensão do mistério, enquanto dádiva gratuita e precedente. Tudo se concentrou na ideologia da presença imediata do outro, de si mesmo e mesmo de Deus, através da natureza e através da ciência que a domina. Essa presença imediata e unívoca abandona o caminho da analogia, como correspondência entre dimensões diferentes do ser, em escuta mútua e atenta, passando a ser identificada como o modo europeu de ser.

Só que a concentração de tudo na sua presença ao conhecimento humano encerra a riqueza da realidade no círculo fechado do próprio conhecimento humano, liquidando mesmo o tempo histórico e reduzindo-o ao eterno presente, como repetição do mesmo, no interior da subjetividade cognitiva. Mas a imagem da eterna repetição é, precisamente, a imagem do niilismo, que parece ser o desfecho de certo espírito moderno europeu.

A sua mais profunda manifestação pode ler-se como desfecho da pretensão de total domínio sobre si mesmo, que conduz à anulação do mistério de si mesmo e, com isso, à anulação de si mesmo no abismo do nada. O teólogo e filósofo austríaco Kurt Appel estabelece, mesmo, uma relação entre o resultado niilista dessa atitude fáustica e o problema do pecado, tal como poeticamente é descrito nos primeiros capítulos do livro dos Génesis. Se o mistério indominável de si mesmo constituía uma proteção do sujeito, cobrindo-o da sua nudez, “o manto protetor constituído pela indisponibilidade do sujeito a si mesmo perde-o o ser humano, no momento em que é aprisionado no horizonte meramente humano e se torna, assim, manipulável (‘comestível’)”⁵.

Esse desfecho niilista não se aplica apenas a cada sujeito humano, mas tem, por essa via, um impacto cultural, neste caso sobre a Europa. “Deve acentuar-se que esta forma do nada completamente vazio de sentido não aniquila apenas qualquer tipo de conteúdo, mas também a sua história... Isso significa que a Europa já não pode recorrer à herança (imediata) de natureza judaico-cristã ou antiga, antes é em primeiro lugar produto do terror da anulação de todo o conteúdo. A par do terror, tal como se exprimiu na revolução francesa e, mais uma vez e em forma ainda mais massiva, no nazismo, existe uma segunda ‘configuração’ do nada absoluto: nomeadamente a *virtualização*, como expressão da pura reflexão, que não conhece qualquer ‘exterior’, ou seja, qualquer realidade. Nesse sentido, teríamos que dizer *que o espírito europeu se realizou plenamente no nada virtual*. Este pode encontrar-se no discurso académico, no qual já não se trata de ‘nada’ substancial; na nossa economia, na qual o ser humano apenas surge como fantasma abstrato de listas virtuais de números (o que são os jovens desempregados senão fantasmas numéricos, supérfluos, virtuais?); na transformação dos recursos naturais da nossa terra em combustível (‘Biosprit’); ou no discurso antropológico, no qual o ser humano circula como *zombie* comandado por elementos estranhos...”⁶

Nem a morte é poupada a este processo, atingindo-se assim o nível mais fundo do problema, que toca o seu fim e, desse modo, a possibilidade do novo início: “A última machadada desta maquinaria atinge a proteção

⁵ K. APPEL, *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo humanesimo*, Bologna: EDB, 2015, 28.

⁶ *Ibidem*, 42-43.

divina da mortalidade: também essa deve ser sacrificada à referida ausência de temporalidade e a visão do futuro aponta para que a vida seja substituída pelo círculo cibernético. Desse modo cai a máscara da morte humana, que é trágica mas que ainda o conseguia proteger; no seu lugar não surge a vida, mas o puro espelho do nada virtual. Fica a pergunta se, desse modo, a fenomenologia do espírito, ou seja, o projeto europeu e talvez humano não estará no seu fim.”⁷

Frente a este radical e quase apocalíptico efeito da história recente⁸, cujas consequências pragmáticas se tornam cada vez mais evidentes, a superação crítica do modo europeu moderno de ser e pensar passará, sem dúvida, pela descoberta da atitude de devoção – talvez no sentido apontado por Heidegger – como espanto frente à dádiva do real, especialmente manifesta na dádiva gratuita daquilo que é inútil e, por isso, não pode servir o espírito moderno da produção e da rentabilidade. Essa dádiva do inútil ou do excessivo torna-se especialmente presente na experiência da festa, no seu sentido mais profundo, que é o sentido da celebração de todo o real como mistério.

Essa atitude profundamente festiva só será possível, por seu turno, se for suportada por uma humildade fundamental: a humildade de quem aceita não estar disponível para si mesmo, e por isso não se poder dominar a si mesmo. Sendo a morte uma das manifestações mais fortes dessa indisponibilidade e impossibilidade de domínio total, a relação à morte será reveladora da atitude humana. O acolhimento da condição mortal do sujeito humano – uma relação verdadeira com a árvore da vida – passa a ser, assim, uma das condições fundamentais para a celebração da vida, como dádiva gratuita e, por isso, digna de ser celebrada em festa.

Entretanto, há sinais de que a cultura europeia vai estando preocupada e, eventualmente, aberta a esta importante transformação do seu modo de ser e de pensar, por isso mesmo, mais desperta para uma caminho eventualmente mais adequado à condição humana. No entanto, num contexto cultural que poderíamos considerar já pós-moderno, os desafios à nova espiritualidade parecem vir de outro lado. Mas também aí parece necessário algum discernimento.

⁷ *Ibidem*, 44.

⁸ Não discuto, aqui, a radicalidade da própria análise, mas assumo-a simplesmente como desafio a pensar.

2. Da espiritualidade ao Espírito

Os caminhos de certa «nova espiritualidade», tal como a vão determinando de modo cada vez mais forte as nossas paisagens urbanas e, sobretudo, as redes virtuais em que os nossos contemporâneos se sentem viver, parecem ser determinados por dois aspetos fundamentais, que aparentam ser mesmo antagónicos: uma forte concentração psíquico-subjetiva no «si-mesmo» (*self*, *Selbst*) como horizonte de sentido; uma relação neopagã com forças do mundo envolvente, sobretudo sob forma de energias cósmicas. Em muitos casos, assistimos a uma conjugação destes dois aspetos, numa espiritualidade configurada de modo complexo e mesmo paradoxal.

1. A obsessão com o «eu» ou com o «si-mesmo» corresponde à compreensão do caminho espiritual como caminho de autorrealização individual. Esta matriz das sociedades contemporâneas encontra-se em perfeita continuidade com a perspectiva moderna de compreensão do mundo a partir das categorias dos sujeitos. A única diferença é que o sujeito pós-moderno terá desistido de certo domínio do mundo exterior, das grandes causas utópicas que pretendiam produzir outro mundo, um mundo perfeito, e fica satisfeito se conseguir o bem-estar (sobretudo psíquico) individual como meta de realização. A vida espiritual ganha, assim, contornos fortemente psíquicos e – no prolongamento do antigo ideal estoico, ou mesmo do epicurista, que refletiam forte influência da maioria das filosofias asiáticas – concentra-se no trabalho sobre si mesmo, no desenvolvimento dos modos de pensar e sentir, para conseguir um estado sentimental que corresponda ao sentir-se bem consigo mesmo. Esse bem-estar tem a sua origem e o seu fim em cada sujeito individual – que não passa, no fundo, da repetição de todos os outros sujeitos, cada um preocupado apenas com a sua felicidade individual.

A esta espiritualidade egocêntrica, por definição contrapõe-se a tradição da espiritualidade bíblica, em que a felicidade do sujeito reside, precisamente, na adequada resposta que dá a uma interpelação vinda do exterior. Essa interpelação – incarnada, sobretudo, na interpelação ética do outro sujeito humano – é essencialmente a interpelação ou o apelo de Deus, que constitui a identidade ou vocação de cada sujeito humano. Assim sendo, a verdadeira espiritualidade é descentramento do eu e orienta o

sujeito para o sentimento de felicidade, na medida em que vive a partir de outros, com outros e para outros⁹.

2. No outro polo das modas espirituais contemporâneas podemos encontrar certo efeito da antiquíssima tradição asiática sobre o ocidente europeu. Também aí, o objetivo do caminho espiritual é a felicidade individual. Mas, no contexto de uma antropologia impessoal, o modo de conseguir essa felicidade não é a permanente concentração do indivíduo em si mesmo, mas a capacidade de abdicar do seu eu ilusório, para se fundir num todo envolvente, numa espécie de alma do mundo que tudo habita e determina. A condição da felicidade, neste percurso espiritual, é precisamente a anulação da pessoa em favor de forças anónimas e impessoais que, como destino implacável, tudo determinam.

A tradição bíblica contrapõe, a esta espiritualidade impessoal, o incontornável respeito pela autonomia do sujeito humano, que não encontra a salvação ou a felicidade na dissolução num todo envolvente, mas precisamente no modo pessoal e único como responde ao apelo de Deus. Esse modo assenta na pessoa como ser corpóreo, cuja identidade integral se torna irrepetível e única. É nesse contexto personalista que o caminho espiritual se define, essencialmente, como exercício da liberdade pessoal, em resposta livre a uma alteridade transcendente. Relativamente às pretensões de domínio da modernidade europeia, a liberdade espiritual do sujeito humano mede-se pela superação ou pelo excesso em relação aos estritos processos da causalidade determinística, a que certo espírito europeu pretendeu reduzir tudo, objetivando assim o espaço e o tempo e tudo o que neles vive. Relativamente à dissolução dessa objetivação num inefável e inevitável processo natural cósmico, que engole cada sujeito e a capacidade de decisões livres, a espiritualidade bíblica mede-se pela salvaguarda da liberdade pessoal de cada sujeito, como único caminho de realização do seu verdadeiro espírito, em resposta – em analogia – ao Espírito de Deus.

Estas linhas gerais e sintéticas da espiritualidade bíblica, como alternativa profética a certos movimentos espirituais contemporâneos e como recuperação criativa de uma atitude de devoção que origina uma nova forma de ser e de pensar, permitem sugerir alguns caminhos para a vida da

⁹ Cf. P. SEQUERI, *Contra los ídolos posmodernos*, Barcelona: Herder, 2014.

Europa, que podem eventualmente ajudar o Velho Continente a tornar fértil certa crise de identidade em que se encontra.

3. Do domínio ao domingo

Das possíveis e variadas consequências que esta breve reflexão possa ter sobre a configuração do espaço e do tempo europeus (e não só, como é evidente), saliento as seguintes:

1. Teremos de desenvolver uma relação saudável e verdadeira com a *condição mortal*, como penúltimo caminho para a superação do niilismo provocado pela pretensão europeia de domínio de si mesmo e do mundo. A «árvore do conhecimento» terá de dar lugar ao reconhecimento de que não podemos conhecer tudo e que, nós próprios, devido à nossa condição mortal, não somos senhores de nós mesmos. Só assim será possível aceder à verdadeira «árvore da vida», caso contrário, a pretensa anulação da morte transforma-se em morte final. Em vez de continuarmos com os processo complexos de ocultação da morte, como se ela não existisse, até à sua ilusória eliminação no mundo virtual, teremos de reencontrar a verdade desta condição, que nos conduz à verdade da nossa condição corpórea – por isso, antignóstica – e só assim permite o acolhimento da dádiva da verdadeira vida, na sua vulnerabilidade própria. A relação da cultura europeia com a morte é, nesse sentido, um desafio fundamental para a sua humanização.

2. A reinvenção da devoção como escuta e atenção – frente à pretensão de domínio – encontra o seu ponto fulcral na *atenção ao outro/Outro*. Essa atenção, segundo a tradição da espiritualidade cristã, é mais profunda do que a mera escuta passiva. Vai ao ponto da disponibilização radical da vida em favor do outro. Esse é, de novo, um dos desafios fundamentais para a questão da vida – e talvez da sobrevivência, enquanto testemunho extremo – da Europa. Esta parece encontrar-se, de facto, na tensão entre dois modos de morte: o do terror mortal, provocado pelas projeções subjetivas; e o da morte na cruz, que dá a vida e é, por isso, fonte da vida. O caminho devocional – na devoção ao outro humano, como articulação concreta e

incarnada da devoção a Deus – implica a morte de si, na cruz, para dar a vida ao outro, libertando assim da morte enquanto expressão máxima do terror resultante do domínio extremo sobre o outro. Em vez de controlar vidas, até à sua eliminação, a Europa terá de dar vidas, pela dádiva da vida própria aos outros, por exemplo, à geração futura.

3. Das diversas configurações da atenção ao outro/Outro, a mais significativa é aquela que se expressa na atitude da hospitalidade. Trata-se, aí, de um dos elementos fundamentais da identidade cristã, cuja espiritualidade pode ser definida como “santidade hospitaleira”¹⁰. Essa hospitalidade não se refere, apenas, a uma eventual atitude frente ao estrangeiro – mesmo que também inclua essa dimensão – mas sobretudo a fundamental atitude de acolhimento (mais uma vez, de devoção) em relação a tudo o que nos é estranho, por ser inédito e por transcender ou superar a nossa capacidade de controlo. Nesse sentido, o acolhimento incondicional do Outro primordial, do próprio Deus, é condição de acolhimento do outro humano e dos próprios acontecimentos inesperados da história. Por seu turno, o acolhimento do humano, na sua vulnerabilidade, e da história é a realização incarnada do primordial acolhimento incondicional de Deus. O ser humano é, nessa perspetiva, um ser permanentemente estrangeiro, sem propriedade sua, aberto a tudo o que vem – aberto ao por-vir.

4. A atitude hospitaleira, como acolhimento livre daquilo que vem ou que acontece (“ce qui arrive”) e que não pode ser nem previsto nem dominado, conduz naturalmente ao acolhimento do festivo, gratuito, inútil – para além da rentabilidade. A espiritualidade exprime-se, assim, como liberdade do humano, para além da necessidade. O fenómeno do riso é uma das mais interessantes manifestações desta espiritualidade.

De facto, o riso da festa pode ser entendido como queda final de todas as máscaras que escondem ou provocam o aniquilamento do sujeito. O riso irónico de Nietzsche pode ser entendido como desfecho da modernidade, mas um desfecho trágico, porque niilista. O riso da festa cristã conduz-nos, para além da comédia irónica e da correspondente tragédia, à dimensão salvífica do riso.

¹⁰ Chr. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, vol. I, Cerf, Paris 2007, 62ss.

A narrativa do «pecado original» antecipa, numa espécie de mito das origens e do fim, este dinamismo de salvação. Aí, a morte é o que resta para cobrir o abismo do nada, na medida em que esconde o desejo infinito de representar Deus. Esse desejo é aniquilador porque, por seu turno, anula a originária veste da graça que se pode definir como originário descentramento de si, contrário à vontade de total domínio sobre si mesmo e sobre os outros. O riso – e talvez também o choro – significa precisamente, no seu gesto anárquico e indomável, esse descentramento, frente a todas as projeções dominadoras do sujeito.

5. Existe, na memória da Europa, um símbolo ou uma incarnação real e mesmo institucional da experiência da dimensão festiva: precisamente o *domingo*, como símbolo real da espiritualidade humanizante, na articulação da devoção à dádiva gratuita fundamental. O domingo dá continuidade e aprofunda o estatuto do sétimo dia, também importante no relato da criação. Kurt Appel refere-se-lhe como celebração do possível: “Trata-se daquele encontro com Deus que exprime um descentramento do sujeito humano, que se exprime temporalmente no acolhimento de um tempo festivo sem finalidade e não dominável, e espacialmente como não ocupabilidade deste jardim paradisíaco. O ser humano festeja, portanto, ao sétimo dia e no encontro com Deus, a sua diferença em relação a Deus e em relação a si mesmo, como projeção; diferença que, para além disso, se encontra já anunciada corporeamente pela dualidade entre homem e mulher. Ligado a isso encontra-se um momento de indisponibilidade e de contingência, através do qual o ser humano se torna vulnerável. Neste sentido, a festa do sétimo dia poderia ser definida como festa antifaraônica da contingência e da criaturalidade vulnerável, ou então como festa da transição para a esfera do indominável.”¹¹

6. Ao tocarmos na condição criatural, articulada corporeamente, chegamos a um dos maiores desafios atuais – não apenas para a Europa, mas para o mundo inteiro: o desafio que se encontra na correta compreensão do corpo, enquanto realização da condição humana e da identidade livre

¹¹ K. APPEL, *op. cit.*, 29-30.

e espiritual que a anima. A corporeidade do humano, como encarnação da sua espiritualidade, situa-se entre a contingência da sua condição débil e mortal e a abertura dessa condição à dádiva de uma vida que a supera. A espiritualidade cristã afirma-se, assim, claramente contra qualquer tipo de espiritualidade gnóstica, que continua a constituir forte tentação para os nossos contemporâneos.

Também aqui, a devoção, enquanto vigilante atenção à dimensão festiva do real, constitui o modo verdadeiro de relação com a condição corpórea dos humanos. Para terminar com mais uma referência a Kurt Appel, diríamos que, “em certo modo, o encontro festivo e a força vital e criatividade nele contidas, longe de ser um encobrimento da morte e esquecimento da contingência – o que seria apenas a sua farsa – é a mais profunda expressão deste corpo”¹².

¹² *Ibidem*, 49.